

Introduction : Africanité et christianité : une interaction première

Paris, Centre d'Études Interdisciplinaires des Faits Religieux, (CNRS-EHESS), amary@ehess.fr

André Mary



Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/assr/16283>

DOI : 10.4000/assr.16283

ISSN : 1777-5825

Éditeur

Éditions de l'EHESS

Édition imprimée

Date de publication : 1 septembre 2008

Pagination : 9-30

ISBN : 978-2-7132-2191-0

ISSN : 0335-5985

Référence électronique

André Mary, « Introduction : Africanité et christianité : une interaction première », *Archives de sciences sociales des religions* [En ligne], 143 | juillet-septembre 2008, mis en ligne le 01 juillet 2011, consulté le 19 avril 2019. URL : <http://journals.openedition.org/assr/16283> ; DOI : 10.4000/assr.16283

André Mary

Introduction

Africanité et christianité : une interaction première

La question des minorités religieuses en Europe a été largement dominée par la progression des groupements religieux issus de l'islam, leur prosélytisme ou leur demande de reconnaissance, et le sujet reste plus que jamais d'actualité, même s'il devient difficile de continuer à parler aujourd'hui de « minorités »... Mais le paysage religieux des capitales européennes, et surtout de leurs banlieues, s'est aussi enrichi, depuis quelques années, de la présence d'Églises chrétiennes d'origine africaine, brésilienne ou coréenne, sans parler des Églises caribéennes, haïtiennes ou antillaises, installées de longue date. C'est par la circulation migratoire des chrétiens d'Afrique, l'écho bruyant des chants et « louanges » de certaines églises de banlieues, les croisades affichées de pasteurs prophètes, les prédicateurs de métro ou le relais de prêtres « noirs » dans les paroisses, que l'Europe découvre plus particulièrement le phénomène des « Églises africaines ».

L'effervescence colorée de ces christianismes du Sud peut être accueillie comme une contribution exotique à l'édification d'une Europe pluraliste ou comme une invitation à un œcuménisme interculturel Nord-Sud (Coyault, 2004 : 14). Mais ces communautés peuvent être aussi perçues comme le refuge de fortes identités ethnonationales ou des lieux de prosélytisme animés par des préoccupations fondamentalistes. Certaines affaires touchant aux mœurs ou aux règles de voisinage, et surtout leur médiatisation, entremêlent les lectures en termes de particularismes ethniques ou de dérives sectaires, tandis que d'autres problèmes d'atteinte à l'ordre public ou aux droits des individus en matière de sécurité et de santé, posent sérieusement la question de la « responsabilité civique » de certaines formes d'engagement religieux au regard du pluralisme libéral de nos sociétés civiles européennes (Van Dijk, 2004). Aux attentes de nos théologiens en matière d'inculturation ou de sujets européens en quête d'une spiritualité « d'expression » africaine, répondent souvent des fidèles témoignant d'un excès de zèle d'orthodoxie chrétienne ou des discours missionnaires qui prétendent ré-évangéliser une Europe moderne qui aurait perdu le sens du message biblique. Les ambiguïtés théologiques, liturgiques et anthropologiques de cette globalisation « indigène » du christianisme se compliquent encore du fait de l'inscription

de beaucoup de ces Églises ou Ministères dans la mouvance prophétique, évangélique et pentecôtiste, associée au « Dieu américain ». Les prédicateurs et pasteurs africains, nigériens ou congolais, précédés par les signes ostentatoires de leur « prospérité », occupent désormais une place non négligeable sur le marché mondial de la guérison divine et de la délivrance. Après le succès des « marabouts africains » ou des « prophètes guérisseurs », le temps est venu des pasteurs docteurs.

« Africa, The Christian Continent »

Le phénomène des Églises africaines en Europe commence à peine à retenir l'attention des observateurs européens et à alimenter les thèmes de colloques. Une vision eurocentriste de ce phénomène, le confinant à la périphérie ou à la frontière de notre monde, passerait à côté de la révolution copernicienne qu'il impose. Parler de « christianismes du Sud » n'est pas en effet une simple concession à la séduction ambiante des Sud, c'est surtout opérer un recadrage du phénomène et prendre acte, en ce début du troisième millénaire, du déplacement mondial du centre de gravité du christianisme vers l'Afrique, l'Asie, l'Amérique latine, un mouvement qui bouscule les problématiques dominantes du religieux de l'aire européenne (désenchantement, sécularisation, individualisation). Dans cette globalisation religieuse polycentrique à laquelle participent de longue date les « christianités » orientales, asiatiques, sud-américaines, les christianismes africains occupent, une place singulière et exemplaire, non seulement par leur souffrance historique, leur démographie exponentielle, mais aussi par leur théologie messianique de la mission « en retour » associée à l'aventure de la migration.

De nombreux observateurs ont alerté le monde académique sur les enjeux de ce décentrement (Jenkins, 2002) qui relève à vrai dire d'un changement de regard et de mise en perspective des données disponibles plus que de découvertes récentes, mais qui interroge fortement en retour l'exception religieuse « européenne » (Davie, 2002). Si l'on peut parler aujourd'hui de l'Afrique, à la manière de Bengt Sundkler, un des pionniers de l'étude des Églises prophétiques d'Afrique du Sud, comme « the Christian Continent » (cité par Davie, 2002 : 98), c'est pour des raisons croisées de démographie historique et de croissance religieuse. Alors même que les pays latins et asiatiques ont réussi à maîtriser et à ralentir leur croissance démographique, l'Afrique reste par sa natalité non contrôlée une exception mondiale¹. Sans le moindre lien mécanique évident, compte tenu du développement parallèle considérable et relativement récent de l'islam vers le Sud de l'Afrique, ce n'est pas néanmoins par hasard que le nombre de chrétiens africains est passé, selon les estimations de la *World Christian Encyclopedia* (cité par Jenkins, 2002 : 2), de dix millions en 1900 à trois cent soixante millions en

1. Estimée à 2,5 % par an, au lieu de 1 % pour les autres pays (Guengant, 2007 : 27).

2000, et que l'Afrique et l'Amérique latine se disputent la tête de liste dans les prévisions des années à venir. Il faut enfin rappeler que dans le développement des christianismes en Afrique, les renouveaux du catholicisme sont aussi importants que les réveils protestants, mais que la progression spectaculaire de ces derniers est largement liée à la réceptivité de l'Afrique par rapport à la mouvance évangélique et pentecôtiste dont la progression fulgurante reste un phénomène marquant et inédit dans l'histoire religieuse mondiale et particulièrement africaine.

Des « Églises indépendantes » aux pentecôtismes indigènes internationaux

Ce numéro des *Archives* se voulait initialement ouvert à tous les christianismes du Sud², et notamment aux Églises pentecôtistes d'origine coréenne ou brésilienne (Luca, 1999 ; Aubrée, 2000), ou encore aux Églises caribéennes ou antillaises (Girondin, 2003), mais il s'est finalement limité aux christianismes africains dans diverses places européennes (et une « bouture québécoise »)³. Une part significative est accordée à ce qu'il est convenu d'appeler les « Églises Indépendantes Africaines » : harristes de Côte-d'Ivoire, kimbanguistes du Congo, Aladura ou Christianisme Céleste du Bénin et du Nigeria. La marginalité statistique de ces dernières⁴, dans l'Afrique et encore plus dans l'Europe d'aujourd'hui, au regard de l'irruption massive des Églises évangéliques ou pentecôtistes, ou des Ministères internationaux, n'enlève rien à la visibilité médiatique de ces « White Garnement Churches » et au rôle que ces Églises prophétiques continuent à jouer dans l'imaginaire historique des christianismes africains. La génération actuelle des pasteurs docteurs formés depuis les années quatre-vingt dans les *Divinity College* américains, sous l'influence des grandes figures pastorales (Oral Roberts, Kenneth Hagin, T. L. Osborn, Derek Prince) redécouvre l'aura messianique des figures de Harris, de Kimbangu, ou autres, qui restent des prophètes « contemporains ».

L'expression Églises Indépendantes Africaines (ou *African Independent Churches* dans le contexte sud-africain) désigne, à l'origine, les Églises « séparatistes » fondées en Afrique, *par* des Africains *pour* des Africains en rupture avec

2. La plupart des contributions s'inscrivent dans le prolongement de journées d'étude organisées à l'EHESS en 2004 et 2006 et coordonnées par Nathalie Luca et André Mary.

3. Il faut particulièrement remercier ici Sandra Fancello, non seulement pour les très belles photos de la couverture issues de son terrain, mais surtout pour le travail de lecture et de correction des premières versions des articles, et pour les éléments de documentation et de synthèse qui ont été repris dans l'introduction de ce numéro.

4. D'après la *World Christian Encyclopedia* (Barrett, et *ali.*, 2001), en 2000, sur trois cent soixante millions de chrétiens africains, quatre-vingt-trois millions « appartiendraient » aux AIC, contre cent vingt-six aux Églises évangéliques et pentecôtistes, des statistiques évidemment très approximatives et relatives.

les Églises historiques missionnaires (Turner, 1967 ; Daneel, 1998). Cette indépendance n'était pas sans rapport avec le contexte d'émancipation de la situation coloniale et le discours messianique de certains prophètes annonçait les mouvements nationalistes. Les déclinaisons du sigle AIC retracent à leur manière les relectures des générations d'Églises qui ont émergé sur le continent africain au cours du XX^e siècle (Ter Haar, 1998 : 4-5). Ces Églises indépendantes que l'on a qualifié d'*Indigenous Churches* ou de *Natives Churches* ont été reconnues (notamment dans le cadre de la Conférence de Nairobi African Initiatives in Religion de 1968) comme *African Initiated Churches* (Hastings, 2000 : 32), puis *African Instituted Churches* ou *African founded Churches* et *African-led Churches*, et finalement promues *International African Churches* – appellation consacrée entre autres par Gerrie ter Haar (2000 : 65).

Sans revenir sur les variantes des typologies suscitées dans la littérature savante par le phénomène des AIC (Turner, 1967), on peut remarquer que le télescopage quelque peu anachronique de ces appellations sur la double scène européenne et africaine n'est pas sans signification au regard de l'identité des situations contemporaines : les productions religieuses de l'interaction coloniale dans l'Afrique de la fin du XIX^e siècle et du début du XX^e anticipent de fait certains traits de l'effervescence religieuse de la mondialisation et de la migration des religions africaines. Le contexte d'émergence des Églises éthiopiennes ou zionistes d'Afrique du Sud, a conduit à lire ces Églises « séparatistes » comme une réponse à l'ostracisme des Églises de Blancs, ce que le régime de l'Apartheid n'a pu que renforcer. Dès 1955, Georges Balandier soutenait, en référence à l'exemple paradigmatique du kimbanguisme, que cette affirmation d'« indépendance » traduisait sur le plan religieux une « reprise d'initiative » des peuples colonisés qui ne trouvait pas, dans la situation coloniale, de forme d'expression politique à la manière des mouvements « indépendantistes » qui viendront plus tard (Balandier, 1955). Ces lectures des années soixante issues de la situation coloniale ne sont pas à ce point éloignées de celles que peut inspirer la multiplication actuelle des Églises africaines d'Europe sur fond de migration et de marginalisation des banlieues.

Les historiens de l'« African Christianity » (Hastings, 1994 ; Ranger, 1986 ; Peel, 1968 ; Walls, 2004) ont souligné, depuis, à quel point le « séparatisme » de ces Églises, dont les leaders étaient souvent d'anciens catéchistes ou séminaristes, masquait une profonde continuité par rapport aux formes ecclésiales et liturgiques des Églises missionnaires, et témoignait d'une sorte de réappropriation indigène du message biblique. Les anthropologues ont insisté à l'inverse sur d'autres continuités par rapport aux ressources spirituelles et thérapeutiques des traditions rituelles africaines. Mais on peut retenir trois attentes majeures auxquelles ces entreprises prophétiques s'efforçaient de répondre, et que l'on retrouve d'une certaine façon au cœur même des situations urbaines d'aujourd'hui, à Brazzaville comme à Paris. En premier lieu, une attente pragmatique de

réponse aux malheurs et aux maux du temps présent et aux problèmes du quotidien (maladie, échec, chômage, etc.), une attente à laquelle les Églises missionnaires ne répondaient pas – tout du moins selon le schéma persécutif dans lequel les sujets les formulaient (sorcellerie) – tout en diabolisant les recours traditionnels du fétichisme et des cultes ancestraux. La force de l'Esprit Saint s'impose comme le vrai recours face à l'action maléfique du monde des esprits. Une deuxième attente porte sur la nature des liens sociaux que les Églises des « Pères » ne comblaient qu'en partie. Dans les formes de l'autorité ecclésiale ou dans le charisme généalogique des prophètes pasteurs, ces Églises africaines offrent des lieux où les liens parentaux et générationnels inspirés de la tradition africaine autant que des tribus de la Bible se trouvent confortés. Enfin – et le sujet est plus que d'actualité –, le message des prophètes africains s'inspire de la trame biblique pour apporter une réponse à la question fondamentale de l'origine des disparités raciales entre Blancs et Noirs. Selon le propos prêté à Harris : « Un jour viendra où les Noirs seront tous (des) Blancs », un discours prophétique qui trouve son message inversé dans le discours afro-centriste le plus récent révélant le vrai secret caché des Blancs : Jésus était noir (Melo Nzeyitu, 2002).

Quelles que soient les ambivalences qui les travaillent, on ne peut oublier que ces Églises Indépendantes Africaines, se sont réclamées de la tradition chrétienne « authentique », d'un revivalisme du christianisme primitif, et la trame biblique constituant leur matrice commune. Ce qui n'est pas non plus sans écho sur la scène européenne. Certains de leurs prophètes fondateurs ont compris le message de l'Incarnation adressé à « toutes les nations » jusqu'à le traduire en termes nationaux et leurs disciples les ont promus au rang de « Christ noirs », à la manière de Kimbangu, ou perçus comme une « réincarnation » de Jésus en Afrique, comme Oshoffa, le fondateur de l'Église du Christianisme Céleste. La fusion métaphorique du message évangélique de l'« Incarnation » et du souci d'« acculturation » au sens anthropologique, est ici prise à la lettre. Les Jésus africains (kongo, bété, et autres) se multiplient par les temps qui courent, notamment sous l'influence des mouvements « noirs » de réafricanisation qui ébranlent les fondements universalistes du christianisme judéo-chrétien autant que ceux de nos sciences historiques.

Ces Églises qui font partie de l'histoire de la construction des Indépendances nationales – certaines ayant acquis sous le régime des partis uniques un statut d'Églises nationales, et même une reconnaissance du Conseil œcuménique des Églises –, ont du mal à se retrouver traitées, dans nos banlieues européennes, comme des sectes marginales (Gampiot⁵). Pourtant, la situation de ces Églises Indépendantes a considérablement évoluée depuis les années 1980-1990 sur la scène africaine elle-même avec la fin des régimes de Parti Unique inaugurée par les Conférences nationales, l'ouverture des frontières aux religions « étrangères »

5. Le nom sans date renvoie à la contribution de l'auteur dans le présent numéro.

et la libéralisation de leur mouvement en matière d'occupation de l'espace public et d'entreprise missionnaire. L'arrivée intempestive, dans les années quatre-vingt, en premier lieu dans les capitales et les quartiers urbains, des Églises pentecôtistes ou charismatiques et des Ministères de la mouvance évangélique, est une nouvelle donne qui change profondément le paysage religieux africain. La très grande majorité des « Églises africaines » que l'on rencontre en Europe, qu'elles viennent du Nigeria ou du Congo, s'inscrivent dans cette mouvance évangélique et pentecôtiste.

Quelques rappels s'imposent sur ce chantier des pentecôtismes africains déjà largement étudié et balisé (Corten, Mary 2000 ; Fourchard, Mary, Otayek, 2005). En Afrique comme au Brésil, les pentecôtismes s'affichent d'abord dans la rupture avec toutes les formes de paganisme, et dans cette catégorie se trouvent stigmatisés aussi bien les cultes traditionnels des ancêtres que les Églises catholiques et leurs cultes des saints, mais aussi toutes les Églises syncrétiques ou prophétiques nationales : Spiritual Churches du Ghana, Églises Aladura du Nigeria, Églises zionistes d'Afrique du Sud, etc. Le déplacement des affichages religieux des chefs d'État africains est significatif : si Houphouët-Boigny, en dehors de son ancrage catholique, pouvait cautionner par sa présence ou ses bienfaits les Églises harristes, ou si l'idéologie de l'authenticité zaïroise de Mobutu pouvait s'appuyer sur l'Église de Simon Kimbangu, aujourd'hui de nombreux présidents des États africains, de Obasandjo à Gbagbo en passant par Kerekou, doivent leur élection à leur conversion de *born again* ou à leur appartenance présumée à telle ou telle Église évangélique d'origine américaine (*Four-square* et autres).

Si l'effet de rupture avec le passé doit là encore être relativisé, c'est que la nature des offres religieuses et les ressorts de la conversion pentecôtiste ne sont pas sans rapport avec les promesses identitaires et les attentes de délivrance auxquelles le prophétisme et même le syncrétisme des Églises Indépendantes s'efforçaient de répondre à leur façon. Comme le reconnaît Birgit Meyer (2004), dans son état de la question⁶, les problématiques identitaires (liant mémoire du mal et généalogie ancestrale), dont on pensait faire table rase, font bel et bien retour au sein de cette culture globale du pentecôtisme dont le succès transnational, y compris en Afrique, est fortement lié à son rôle de matrice d'accueil des identités indigènes. On ne peut comprendre le succès des pentecôtismes sans comprendre comment les chrétiens africains y trouvent la reconnaissance de leur congolité, de leur akanité ou de leur ivoirité, à la manière dont un Antillais

6. Après avoir retracé, de manière un peu évolutionniste, le déplacement des problématiques dominantes du champ qui conduit de l'intérêt anthropologique pour l'africanité présumée des AICs à l'approche historique des Christianismes africains, jusqu'à l'inscription globale des PCCs dans les problématiques de la globalisation et de la modernité, l'auteur reconnaît que la réalité africaine contemporaine s'emploie à brouiller les pistes, et oblige à composer les grilles de lecture.

de Paris trouve dans le mouvement évangélique l'affirmation de sa créolité. La transnationalisation des pentecôtismes africains n'est pas synonyme d'homogénéisation et de délocalisation des formes de religiosité ; elle se traduit au contraire par des formes d'indigénisation locales qui vont de pair avec la reterritorialisation de l'identité religieuse, la référence à un lieu et l'attachement à certains traits de l'identité ethnonationale comme l'utilisation d'une langue vernaculaire « sacralisée » (kikongo, twi, yoruba). En un mot, les pentecôtismes d'Afrique ne sont pas le pur produit de la mondialisation de la culture évangélique américaine, mais une production « indigène » qui se greffe sur une longue histoire de Réveils spirituels qui ont donné naissance aux Églises de Réveil du Congo (Coyault) ou aux Églises Aladura du Nigeria (Adogame).

Entre les Églises indépendantes de type synchrétique et prophétique, et les nouvelles Églises évangéliques et pentecôtistes qui vont donner lieu dans les années 1980-1990, dans des pays comme le Nigeria et le Ghana, notamment pas le biais des milieux étudiants et des campus universitaires, à ce qu'on appelle « néo-pentecôtisme » ou « charismatic christianity » (Ojo, 1988), il faut rappeler enfin l'importance historique des Églises missionnaires pentecôtistes, inscrites de longue date, au même titre que les Églises méthodistes, dans le paysage national, comme les Assemblées de Dieu du Burkina Faso (Laurent, 2003), les Assemblées de Dieu du Zimbabwe (Maxwell, 2002), ou la Church of Pentecost du Ghana (Fancello, 2006).

Vu d'Afrique, et dans la longue durée, les Églises dites « africaines » sont donc une accumulation de strates qui se surajoutent ou s'entremêlent au cours du XX^e siècle, et dont les synergies vont naturellement trouver un nouveau rebondissement dans l'expérience migratoire et ses entreprises missionnaires. Pour reprendre les mots de la contribution de G. ter Haar dans ce numéro : « What appears to some as re-enchantment is in fact a recent expression of the dynamics of change that have always characterised Africa's various religious traditions. »

Églises en migration, églises de migrants

Le lien entre la mobilité des sujets et l'histoire transfrontalière de ces Églises se construit d'abord sur le terrain des migrations africaines. Les chrétiens d'Afrique n'arrivent pas tout droit de leur village de même qu'ils ne sortent pas tout droit des Églises missionnaires, comme le pensent encore de nombreux Européens. Le Réveil aladura des années 1920-30 au Nigeria était porté par des étudiants pasteurs et prédicateurs itinérants (Peel, 1968), et les pionniers de l'implantation d'une Église aladura, comme les Chérubins et Séraphins, à Londres, sont issus d'une « diaspora yoruba » dont les groupes de travailleurs migrants qui avaient rejoint le front du rail, dans le nord du Nigeria (Harris, 2006 : 45), sont le creuset. Les premiers Célestes de Paris ou de Londres sont souvent passés par Abidjan ou par Lagos. Quant aux pasteurs évangéliques on peut dire que le

passage par les États-Unis ou le Canada (Mossièrre, Mottier), et la participation aux croisades internationales, font partie des conditions initiatiques du redéploiement de leurs entreprises en Afrique et en Europe.

La présence des premières Églises africaines en Europe, loin d'avoir précédé ou simplement accompagné la migration, est souvent, dans un premier temps, le résultat du regroupement communautaire de migrants africains dispersés de la même mouvance religieuse. Les migrants ont, en général, devancé les missionnaires (Fancello, 2003 ; Harris, 2006), et on a pu à ce titre parler d'Églises de migrants ou d'Églises en migration (Coyault, 2004). Ces chrétiens africains confrontés à la froideur de l'accueil des Églises de Blancs et à leur liturgie de recueillement sont devenus des « migrants-missionnaires » de leur Église-mère. Ils ont initié des regroupements communautaires, et ouvert, à leur tour, la voie à de nouveaux flux de migration utilisant les ressources de ces réseaux d'Églises au sein d'un « territoire circulatoire » (Tarrius, 1997).

Les premiers signes d'initiative chrétienne africaine, associée aux migrants Nigériens, remontent jusqu'aux années vingt en Grande-Bretagne où les Nigériens représentent la plus importante communauté de migrants (Adogame, 2001). Les étudiants nigériens sont à l'origine de l'arrivée des Églises Indépendantes comme les Aladura dans les années soixante (Church of the Lord, 1964 ; Chérubins et Séraphins, 1965 ; Christianisme Céleste, 1967), même si leur installation officielle, souvent liée à des conflits de pouvoir, prend quelque temps (Harris, 2006). De même que les vagues de migration des années soixante-dix en provenance du Congo et de Côte-d'Ivoire ont été suivies de très près par l'implantation d'Églises harristes et kimbanguistes en France (Mokoko-Gampiot, 2002) et en Allemagne (Simon, 2001), les migrations des années quatre-vingt et quatre-vingt-dix en provenance des pays anglophones comme le Ghana et le Nigeria se sont accompagnées de l'apparition désormais simultanée d'Églises ghanéennes et nigériennes qui font partie de la nouvelle génération des Églises évangéliques ou charismatiques africaines (Redeemed Christian Church of God, Deeper Life, The Church of Pentecost International) (Adogame, 2001). Les itinéraires biographiques et les cursus de formation des fondateurs et leaders de ces Églises (Benson Idahosa, Duncan-Williams) inscrivent d'emblée leurs entreprises dans un espace transfrontalier au plan régional (Afrique de l'Ouest), et dans une vocation internationale. Il est désormais impensable pour ces Églises ou Ministères africains de ne pas afficher de représentations ou de missions en Europe, aux États-Unis et dans le monde, même si l'international va toujours de pair avec un certain panafricanisme non sans lien avec l'histoire nationale (Maxwell, 2002).

Il faut donc aujourd'hui élargir le cadre et changer d'échelle. D'abord au regard des stratégies missionnaires des Églises-mères africaines elles-mêmes, soucieuses de s'implanter partout, y compris, selon la terminologie missiologique, dans les « zones non atteintes ». Ensuite parce que les dynamiques de scission et d'innovation qui se développent sur le terrain européen, souvent en écho à ce

qui se joue sur la scène africaine (Mokoko-Gampiot ; Noret, Henry ; Fancello), donnent lieu à de nouvelles Églises prises dans le jeu des allers-retours entre l'Afrique et l'Europe, faisant appel aux ressources des réseaux du « triangle atlantique ». L'approche monographique et comparative révèle des configurations variables entre les Églises importées depuis l'Afrique et celles fondées directement sur le sol européen (ou nord-américain). Benjamin Simon (2001) propose, à partir de l'Allemagne, une typologie de trois catégories d'Églises africaines en Europe : 1 – les plus nombreuses restent les Églises fondées en Afrique où elles ont une Église-mère (*Motherchurch*) et qui créent de nouvelles Églises au sein de la diaspora (en Europe, aux États-Unis et même en Asie) ; 2 – Les Églises fondées en Europe au sein des communautés africaines par des migrants chrétiens (les groupes d'études bibliques jouant un rôle important dans le rassemblement des chrétiens qui finalement créent leur propre Église) ; Enfin, 3 – Parmi les Églises fondées en Europe, certaines tentent de s'implanter sur le continent africain sous de nouvelles branches ou appellations (le plus souvent dans le pays d'origine du pasteur-fondateur), contribuant ainsi à alimenter le mouvement circulaire entre l'Afrique et l'Europe. Il faut évidemment ajouter à ces configurations les Églises africaines fondées aux États-Unis ou au Canada, parfois soumises à l'influence des *Black Churches*, ouvrant de nouvelles terres de mission et de croisade en Europe (Mossièrre, Mottier).

La tradition protestante, évangélique et pentecôtiste, lie l'expansion à la scissiparité, ce qui aboutit à la démultiplication des dénominations. Beaucoup d'Églises africaines ont, en fait, un nombre restreint de fidèles et la part de chacune sur le marché religieux européen semble inversement proportionnelle à la multitude des dénominations. Mais le mouvement de dissémination des Églises, pris dans quelque mouvement brownien, a suscité très tôt un mouvement inverse de regroupement fédératif plus ou moins spontané et parfois inspiré par les Églises historiques. Les Églises regroupées sous l'appellation « Églises d'expression africaine » par le pasteur Dominique Kounkou⁷, fondateur de la Communauté des Églises Africaines en France (CEAF) ont réussi à médiatiser une appellation⁸ qui a fini par l'emporter sur d'autres expressions plus marquées, telles que « Églises afro-chrétiennes »⁹ ou « Chrétiens d'Outre-mer en Europe » (Spindler, Lenoble-Bart, 2000) dont aucune ne fait consensus. Ces expressions révèlent rapidement leur dimension européocentriste comme l'illustre l'usage de l'appellation « Chrétiens d'Outre-mer » quand on sait que vu d'Afrique, pour la

7. Docteur en droit international, D. Kounkou se déclare « sociologue des religions ». Il dirige la collection « Théologie et vie politique de la terre » aux éditions de L'Harmattan et milite contre les discriminations religieuses en Europe, <http://dominiquekounkou.blogspot.com/> (Consultée le 22 septembre 2007).

8. « Les Églises d'expression africaine se multiplient en banlieue parisienne », *Libération* du 8 mai 2005.

9. Cf. « Les Églises afro-chrétiennes font de la France une terre d'évangélisation », *Le Monde*, du 3 janvier 2001.

Celestial Church of Christ, les « diocèses d’Outre-mer » désignent l’Europe et l’Amérique. Plus fondamentalement, le vocable « expression africaine » reste fidèle aux problématiques missiologiques de l’inculturation qui postulent d’emblée l’universalité du contenu du message de la foi au-delà des variations de la forme linguistique ou liturgique.

La plupart de ces regroupements d’Églises demeurent dans l’espace national du pays d’accueil où elles émergent et se construisent à la fois en lien ombilical et en tension avec les Églises-mères des nations d’origine (Coyault, 2004 : 4-5). Mais d’autres exemples de stratégies d’évangélisation de l’Europe prennent la forme d’associations internationales, comme l’organisation GATE aux Pays-Bas (Gospel from Africa to Europe), l’association DAWN (Discipling A Whole Nation) ou encore AGIP (African Gospel Invasion Program), créée par l’Église nigériane Winner’s Chapel. Inscrites dans la continuité des stratégies identitaires de la nouvelle génération des Églises africaines (Global, International, Worldwide), le développement de ces réseaux intra- et inter-communautaires représente, pour certains observateurs (Adogame, 2001 ; Gerloff, 2000), une nouvelle phase de l’histoire des ANRMS (African New Religious Movements), leur entrée dans la culture et l’organisation du *Religious Networking*, ce que Ariel Colonomos, en s’appuyant sur le cas des relations Europe-Amérique latine, appelle des « Églises en réseaux » (2000).

L’illustration par excellence de ce mouvement est la création en 1999 du Council of African Christian Communities in Europe (CACCE) qui fait suite à une série de conférences internationales inaugurées par la Leeds Conference de 1997, dans le but de : « créer des partenariats stratégiques entre les communautés chrétiennes africaines en Europe ; servir de plate-forme pour le partage des problèmes communs des Africains et trouver des solutions dans nos différents pays de résidence en Europe ; travailler pour la justice raciale et sociale en Europe »¹⁰. En France, la Communauté des Églises d’Expression Africaine¹¹, qui fait écho à cette initiative, et se présente comme une « union d’Églises de confession protestante et d’expression liturgique intégrant l’africanité »¹². L’esprit œcuménique de ces entreprises de réseaux inter-communautaires, et des grands rassemblements

10. <http://membres.lycos.fr/ccceae/> (Consulté le 22 septembre 2007). Voir à ce sujet le numéro de *International Review of Mission*, LXXXIX/354, July 2000, et les contributions de R. Gerloff et A. Adogame.

11. Fondée en 1990 sous le nom de CEZAF (Communauté des Églises zaïroises en France), elle devient la Communauté des Églises Africaines en France en 1998, puis en 2003, la Communauté des Églises d’Expressions Africaines de France. La CEAF, qui regroupe près d’une trentaine d’Églises, est membre de la Fédération Protestante de France depuis 2003. À noter le récent passage du singulier au pluriel de « Expressions Africaines » par contraste avec les écrits antérieurs (Koukoku, 2000 ; 2004), une subtilité qui illustre la vocation de la CEAF à être l’espace « d’une foi qui, intégrant des accents liturgiques et culturels joyeux, s’ouvre à toutes les cultures et se laisse interroger par différentes expressions et vie de foi ».

12. <http://www.ceaf.fr> (Consulté le 18 juillet 2008).

qu'elles organisent, misant sur l'effet d'annonce de pasteurs invités étrangers, ne conduit pas à l'effacement des ancrages nationaux d'origine, comme l'indique en passant, lors de ces « messes des nations », le regroupement autour des autels des drapeaux de chaque pays africain. La problématique de l'identité africaine est également loin de se noyer purement et simplement dans une christianité mondiale ou une citoyenneté européenne. Le panafricanisme chrétien européen, conforté par le mouvement Black Christianity, et sa sensibilité aux relations *Whites and Blacks*, se nourrit d'une solidarité de condition sociale et raciale liée à l'expérience migratoire et à la précarité. L'africanité se révèle une ressource politique en matière d'identité, de santé et de sécurité, plus qu'une référence culturelle mythique. Comme le souligne Afeosemine Adogame : « Our contention here is that communities of the African religious diaspora organise themselves in such a way as to reinforce and revalidate their sense of ethnic and religious identity, ensure and maintain security, seek solidarity as well as develop "survival strategies", that is, ways of negotiating a way through the hazards of the European Society » (Adogame, 2001).

Le croisement des entrées et des parcours d'Églises

Les approches privilégiées dans ce dossier sont de type ethnographique et relèvent d'entrées localisées, associées à quelques prolongements multi-sites et un souci d'approche comparée entre les divers pays. Si l'on croise les démarches d'enquête retenues (études de communautés, parcours biographiques et analyses de réseaux) et la palette des parcours d'Églises ou de communautés que nous venons d'évoquer, les problématiques dominantes et les conclusions peuvent être extrêmement variées. Il est clair qu'un anthropologue africaniste ayant travaillé depuis des années sur le terrain de ces Églises à Abidjan, Accra, Cotonou ou Brazzaville, est naturellement conduit à retrouver, par les langues, les liens communautaires, les chants et les liturgies, l'atmosphère familière de quelque isolat culturel africain au cœur des quartiers urbains européens. Ce sont d'ailleurs en partie les mêmes sujets et les mêmes enjeux familiaux qui l'ont conduit d'une scène à l'autre. À l'inverse, quand un ethnologue ou un sociologue entre dans une Église « africaine », sans repère linguistique ou généalogique, à partir de la vie de quartier de nos banlieues urbaines – ce qui devient courant pour la génération de nos jeunes chercheurs –, l'exotisme de l'autre chez-soi, l'intérêt pour les langues parlées et les héritages ethnoculturels, font place à un cadre d'analyse microsociologique, ouvert sur la société globale, sensible à la réalité dynamique et interactive de ces Églises de migrants¹³.

13. Il est important de souligner néanmoins les difficultés auxquelles sont confrontés les chercheurs engagés sur ces terrains, toujours soupçonnés d'être des « agents du gouvernement » ou des « services de l'immigration » – certains membres pouvant, par ailleurs, être en situation irrégulière –, avant de gagner une confiance régulièrement mise en péril par le discours des médias.

La comparaison des deux monographies les plus significatives que l'on connaisse à ce jour sur les terrains européens illustrent remarquablement la manière dont les différences d'entrée et de contexte, autant que l'écart des types religieux en présence, peuvent conduire à des lectures contrastées d'un même phénomène contemporain. La monographie remarquable que Hermione Harris (2006) consacre à l'implantation londonienne d'une Église prophétique aladura du Nigeria, les Chérubins et Séraphins, repose sur une immersion complète, et même une conversion, dans le milieu, de plus de deux années qui ne manque pas de surprendre de la part d'une « femme européenne blanche ». La démarche compréhensive et intensive est évidemment très éclairante au regard des parcours de vie et des enjeux de la vie quotidienne des sujets concernés. Si la notion de « diaspora yoruba » au cœur de Londres s'impose ici sans réserve, c'est que l'histoire de cette Église est celle de communautés d'individus, jeunes et souvent étudiants, qui ont immigré initialement dans les années soixante et soixante-dix pour compléter en Europe un capital scolaire et professionnel qui leur permettrait de concrétiser au retour leur projet d'ascension sociale et d'intégration dans les classes supérieures de l'État nigérian. Toute l'histoire personnelle de ces « aventuriers » est celle d'une longue parenthèse, d'un exil prolongé, soulagé ou alourdi par le regroupement familial, les moyens du retour se faisant attendre. L'expérience économique, existentielle et morale d'écartèlement entre leurs aspirations de lettrés et leur condition obligée de « worker-student » qui les confine dans un statut de « prolétaires noirs » (Harris, 2006 : 26), trouve dans les ressources visionnaires de l'Esprit saint et les secours de la vie communautaire une solution de survie. On comprend dans ces conditions que ces communautés chrétiennes africaines n'ont aucune aspiration, même sur la longue durée, à s'intégrer à la société européenne d'accueil, ni même à s'impliquer dans le Conseil des Églises britanniques où elles sont pourtant accueillies depuis 1978. La structure ecclésiale de cette Église fonctionne comme une association yoruba qui leur offre essentiellement un lieu de ressourcement dans la culture et la langue du pays, et l'ouverture sur les réseaux transnationaux du monde yoruba. Ce type d'Églises prophétiques africaines intègrent non seulement des éléments de culture africaine mais se pense en filiation généalogique et parentale avec leurs fondateurs (comme Kimbangu pour les Kimbanguistes, Oshoffa pour les Chrétiens Célestes, ou le couple Orimolade et Abiodun pour les Chérubins) dont le message ne conduit en rien à s'intégrer dans une Église chrétienne « européenne ». Ce serait une trahison de leur histoire et de leur identité, le point d'aboutissement de ce martyre étant, dans le meilleur des cas, selon le schéma diasporique, le retour au pays.

L'étude pionnière de Gerrie ter Haar (1998) nous conduit dans un monde à la fois très proche et très éloigné, pratiquement à la même époque des années quatre-vingt, au cœur d'Amsterdam, celui du fameux quartier de Bijlmer. L'Église True Teachings of Christ Temple est une Église « ghanéenne » née en Europe qui accède à un temple officiel en 1994, mais son histoire est d'abord

celle d'un pasteur du Ghana, quelque peu indépendant, d'éducation méthodiste, dont la vocation missionnaire le conduit à chercher l'aventure en Europe où il crée sa propre Église. Ce n'est pas au départ une Église susceptible de disposer sans réserve de la reconnaissance des Églises hollandaises établies (Dutch Reform Church, et autres) puisqu'elle se compromet avec des pratiques rituelles inspirées des *Spiritual Churches* (version ghanéenne des Églises aladura). Mais elle va devenir, de manière interactive et constructive, une des Églises chrétiennes africaines les plus reconnues et les mieux établies en Hollande et dans d'autres pays européens, une Église qui affirme, malgré une population initiale à dominante ghanéenne et africaine, sa vocation transethnique et internationale. Le facteur majeur qui commande ce destin, et la lecture qu'en fait G. ter Haar, est lié au contexte de son émergence et au cadre d'analyse qu'il impose. Cette Église est inséparable de la vie de ce quartier, ou district, de Bijlmer qui constitue désormais un vaste espace pluriethnique à dominante « noir » où les populations du Surinam ou d'autres pays du monde se mêlent aux Africains. On peut comprendre qu'un tel quartier, à 80 % de populations noires, qui représente une concentration inédite d'églises africaines (pour la plupart installées dans les locaux vides de parking souterrains) où les pasteurs gèrent les mariages, la santé autant que la sécurité, puisse encourager une vie associative « commune » et imposer une solidarité pluriethnique face aux problèmes de survie. Même les populations du Surinam finissent par se retrouver, dans un tel contexte, à placer leurs revendications derrière la bannière de la forte communauté ghanéenne au sein d'une « Black Consultation Group », l'africanité d'une « minorité reconnue » offrant désormais dans ce pays une vraie ressource face aux autorités politiques. Depuis les années deux mille, le Ministère des Affaires Intérieures a commencé, en effet, à considérer la possibilité de faire accéder les migrants Ghanéens (en dépit du fait que la plupart ne parlent que l'anglais ou le twi) au statut de *recognised minority* (Van Dijk, 2002 : 89). Le concept ou la métaphore de la « diaspora » n'ont plus ici de pertinence (Ter Haar, 1998 : 73) mais le ghetto communautaire s'élargit des frontières d'une Église ethnonationale arrachée à sa terre d'origine à celles d'un quartier multiethnique noir dont l'avenir reste inquiétant.

Ethnicité, race, et langue biblique

Au-delà du souci de ces Églises d'être à la fois « indigènes » et « mondiales », « africaines » et universelles, il faut bien admettre que les problématiques identitaires y sont fortement présentes et même omniprésentes. Les ethno-types qui cristallisent les mobilisations des communautés et alimentent les rejets ou les difficultés d'ouverture ou d'intégration, ne sont pas de même nature : on glisse facilement des sentiments ou des consciences identitaires qui épousent le registre de l'ethnicité (yoruba, ashanti) à celui des trans-nations ou ethno-nations (ivoirité, akanité) ou encore à la nationalité des États-nations modernes (ghanéen,

nigérian, congolais). On sait à quel point ces identités, dans le discours des Européens comme dans celui des Africains eux-mêmes, sont floues et mobiles (yoruba béninois ou nigérian, congolais du Nord ou du Sud, angolais congolais), mais elles s'affirment d'autant plus que les référents identitaires liés à la généalogie des figures fondatrices, aux choix des langues vernaculaires et aux formes d'expression liturgiques, deviennent problématiques dans le contexte migratoire.

La question « noire » soulevée par le mouvement de reconnaissance et de justice raciale représente une nouvelle donne. Dans le Conseil Représentatif des Associations Noires (CRAN) en 2005¹⁴, la présence d'Églises est hautement significative, alors même que les Églises africaines en Europe se sont jusqu'alors tenues à distance des *Black Churches* et des revendications des mouvements noirs. Trois remarques cependant. Les populations africaines sont les premières surprises, en arrivant en Europe, de la gêne des Blancs européens à parler en Noirs et Blancs, ou de leurs formules euphémisées pour évoquer la race ou la couleur de la peau, alors qu'en Afrique ce langage racial fait partie depuis l'époque coloniale du parler ordinaire. Par ailleurs, le langage biblique lui-même, dans lequel ont baigné les chrétiens africains, a toujours conjugué les clans et les tribus, les races et les nations, et alimenté tous les discours sur l'origine des races, de la légende des fils de Cham aux tribus perdues d'Israël. Enfin, le contexte actuel de « racialisation » et de renouveau du « racisme » mêle indistinctement les accusations de racisme et les revendications raciales. Sur le plan des études consacrées à l'enjeu de la *Black Christianity*, des *Black Theologies* et des relations *Whites and Blacks*, la France est quelque peu décalée par rapport au monde anglophone. Dans l'opposition entre « antillais créoles » et « métropolitains », les marques identitaires se déplacent, de la couleur comme maléfice au métissage coloré jusqu'au *Black is beautiful*. On rencontre aujourd'hui des Antillais de confession évangélique qui se réclament de la race noire et stigmatisent le racisme déguisé du discours coloré des blancs « métropolitains ». Les ambivalences dans le rapport à l'Autre (blanc ou noir) se retrouvent à l'identique : fils de l'esclavage, et « frères » des Africains, les Antillais sont souvent, au sein même des Églises, très mal à l'aise par rapport aux noirs africains et à certaines manifestations de leur religiosité (Girondin, 2003).

Aurélien Mokoko-Gampiot, illustrant la manière dont le discours « afro-centriste » travaillent certaines Églises africaines d'aujourd'hui, soutient que : « l'identité kimbanguiste est indissociable de l'identité noire » (2004 : 13) et que cette identité est solidaire de sa territorialisation dans des lieux et dans une langue sacrée (2004 : 211). Le rapport à la langue kikongo est l'une des voies par lesquelles l'Église kimbanguiste maintient le primat de son identité originelle,

14. Une Fédération de cinquante-six associations et collectifs, « destinée à porter la “question noire” au cœur de la République », fut créée le 27 novembre 2005, cf. « Les Noirs se rassemblent pour mieux compter », *Libération* du 27 novembre 2005.

associée à l'ethnie kongo. La langue maternelle de Simon Kimbangu est considérée par les fidèles comme « la langue d'avant la Tour de Babel et celle du futur, de sorte qu'elle serait vouée à l'universalité » (2004 : 221), même s'il n'est pas inutile de rappeler que le texte dans lequel le jeune Kimbangu, en tant qu'élève des missionnaires de la British Missionary Society, a appris à lire et écrire en kikongo, est une transcription et une traduction de la Bible du Pasteur Bentley qui date de 1897 (Asch, 1983 : 17).

Le choix de la langue liturgique (langue de la prédication comme langue de la louange ou des chants), est au cœur des tensions qui travaillent ces Églises d'autant plus que la situation migratoire tend à renforcer le statut imaginaire de la langue maternelle, l'élevant parfois au rang de « langue sacrée » comme pour la langue twi des Ashanti du Ghana ou le yoruba des pentecôtistes nigériens.

La « politique des langues » est en même temps très variée et révélatrice. Pour certaines Églises, l'adoption des langues « nationales » apparaît clairement comme un moyen de transcender le pluralisme ethnique. L'usage de la langue française, par exemple, est pour certaines un facteur d'unité nationale même dans le pays d'origine, et se donne comme langue de « réconciliation » entre Rwandais et Congolais en migration, ou entre Ivoiriens à Paris (Fancello). C'est aussi la langue d'intégration pour les migrants africains en Europe, et la langue véhiculaire de la « mission » qui vise à « toucher » les Européens. Par contraste, des Églises comme l'Église de Pentecôte Internationale font partie de celles qui ne séparent pas leur identité ethnonationale de leurs ambitions missionnaires. L'attachement à la langue vernaculaire, le twi, repose sur un élitisme ethnoreligieux, et les assemblées en français et anglais, à Paris ou à Amsterdam, demeurent des structures marginales (Fancello, 2003). Le lingala est la langue liturgique la plus utilisée au sein de la communauté kimbanguiste en Allemagne, mais cette langue véhiculaire, plus que vernaculaire, présente l'avantage d'être commune aux migrants originaires des deux Congo, de Centrafrique et d'Angola, à la différence du kikongo, et contrairement à la langue française (Simon, 2001). La « transnationalité » de la langue véhiculaire s'affirme dans ce cas comme alternative aux frontières des langues « nationales » des pays d'origine comme des pays destinataires et finit par être la langue de référence dans les congrès internationaux.

Jésus l'africain et les promesses de l'inversion

La vernacularisation du christianisme n'est pas seulement un enjeu liturgique ou un problème « d'expression culturelle ». La langue de référence décide aussi dans un contexte fondamentaliste de la vérité théologique. Faut-il rappeler à ce propos le poids de l'argumentaire linguistique dans les thèses afro-centristes fondées moins sur l'histoire ou l'archéologie que sur une linguistique « bantoue » ou autre (Chrétien, 2000) ? De même toutes les constructions de « Jésus africain »,

« kongo », « bété », s'appuient essentiellement sur la langue et ses filiations « bibliques », l'Afrique et ses langues deviennent la matrice de référence du message divin. Des chrétiens africains parmi les intellectuels, et les politiques les plus hauts placés, reprennent ainsi le message des premiers prophètes africains et soutiennent que Jésus était africain, ou originaire d'une ethnie promue au rang de matrice d'universalité à la manière des peuples juifs ou latins. Le professeur ivoirien Jacques Oré Gnézé (conseiller spécial du président de la République, chargé des Cultes, des Traditions et des Religions et président de l'association des « Chercheurs du Nouvel Âge d'Afrique ») présente ses travaux sur la langue bété qu'il affirme être celle de Jésus-Christ. Dans un entretien avec *Le nouveau Réveil* (Oré Gnézé, 2007), il déclare : « les mots tels que Jésus les prononçait avaient une connotation bété. Ils avaient la même signification en langue bété », ce qui lui permet d'attester « que Jésus parlait bété et il était même Bété ». Dans son ouvrage, désormais un best-seller, *Jésus l'Africain* (2002), le pasteur Mélo Nzeyitu soutient que « Jésus-Christ et d'autres saints sont originaires du Congo, de la race noire ». L'argumentaire est encore une fois essentiellement linguistique : « La langue Kongo est la mère du Latin », et tous les termes bibliques ont un écho direct dans la langue kongo. Mais l'argumentaire théologique suit naturellement : le monothéisme lui-même serait d'origine kongo alors que les Européens n'ont cessé de pactiser avec les polythéismes païens. On retrouve là paradoxalement, dans une rhétorique afro-centriste, les thèses sur le monothéisme primitif des pygmées soutenues par l'entreprise « savante » du père Schmidt et de la revue *Anthropos*, au début du xx^e siècle, qui utilisaient déjà l'argumentaire des « connotations linguistiques ». Ne manque pas non plus au rendez-vous le vieux schème du secret bien gardé des Blancs, véhiculé par les premiers prophètes noirs, (et relancé par le biais des révélations secrètes de Fatima). Le thème est toujours le même : les Blancs se sont appropriés le message de Jésus, et le schème de l'inversion, Jésus était noir, fait toujours recette.

Les débats sur les enjeux de l'identité des chrétiens africains ou africains chrétiens passent aussi par ces imaginaires théologiques qui ne relèvent pas des spéculations isolées d'intellectuels hauts placés. Ils divisent le milieu des Églises y compris sur le terrain européen. Dans son livre, Gérard Buakasa (cité par Nduku-Fessau, 2004) analysant le kimbanguisme de l'intérieur en fidèle kimbanguiste convaincu, reprend les analyses sociologiques de Susan Asch (1983) selon laquelle il y a depuis les années soixante-dix au moins deux kimbanguismes dus à une dichotomie de la foi : d'une part, « les kimbanguistes chrétiens » qui reconnaissent Simon Kimbangu en tant qu'envoyé de Dieu et le tiennent comme un simple serviteur ; d'autre part, « les kimbanguistes non chrétiens » qui considèrent Simon Kimbangu non seulement comme envoyé de Dieu mais aussi comme personne divine égale à Jésus-Christ. On peut comprendre que le Conseil œcuménique des Églises ait décidé de prendre ses distances vis-à-vis de la reconnaissance officielle qu'elle a accordée à cette Église en 1969, notamment au nom du credo d'un « Jésus historique » né en Galilée.

L'implantation d'Églises africaines en Europe pouvant se lire comme un effet en retour de l'entreprise missionnaire qui accompagna la colonisation, plusieurs expressions théologiques ou missiologiques mobilisant le schème de l'inversion se sont imposées pour décrire ce phénomène. L'expression de « mission inversée » est reprise dans la littérature francophone et anglophone : « *mission reversed* » (Adogame, 2001, qui emploie aussi l'expression « *remissionisation of heathen Europe* ») ou « mission en retour » (Ter Haar, 2000). L'expression est familière au milieu pentecôtiste : l'évangéliste américain Peter C. Wagner employait dès 1983 l'expression *Full Circle Mission* pour désigner les prémisses de la globalisation religieuse. Cette « évangélisation à l'envers » prend dans le discours de la prédication les allures d'un Réveil spirituel, d'une « conversion » au sens originel de « retour », mais aussi d'une restauration d'un ordre moral perdu, d'un redressement des valeurs d'une société dégénérée, livrée au désordre (Sida, homosexualité, divorce, etc.), des maux qui alimentent l'éternel procès de l'individualisme occidental. Les problématiques occidentales de la rationalisation, de la « sécularisation », ou de la laïcisation, sont synonymes pour ces christianismes du Sud (en phase sur ce point avec l'islamisme) de dissolution de la religion, de son message et de ses valeurs. Pour de nombreux chrétiens africains, les sociétés européennes ont tout simplement renoncé à être chrétiennes.

Mais ce schème de l'inversion est aussi depuis longtemps une des matrices des christianismes africains. Le discours prophétique d'Harris : « Un jour les Noirs seront tous Blancs (ou des Blancs) », se nourrit de l'interrogation sur les disparités raciales qui sont au cœur de tous les mythes syncrétiques sur l'origine des races et des ethnies. Les premières Églises prophétiques africaines se construisent en grande partie dans ces jeux d'inversion mimétique misant entre autres sur les rapports hérités des Blancs et des Noirs : le Noir était nu, ou mal habillé, et le Blanc bien habillé, mais aujourd'hui c'est le Blanc qui s'habille mal (avec toutes les connotations morales que cela comporte) et se dénude. Les Noirs ont donc le devoir de s'habiller, de « se saper », pour réécouter la Bonne Parole dans un « bon corps chrétien ».

Plus globalement l'inversion joue sur le rapport entre ancrage particulariste et mission universelle : ce sont aujourd'hui les pays du Sud qui peuvent trouver dans la richesse de leurs épreuves historiques, la mémoire de l'esclavage et de la colonisation, mais aussi la « chaleur » de leur spiritualité, de quoi réveiller un christianisme occidental refroidi, enfermé dans son particularisme (romain, blanc). La malédiction biblique originelle des fils de Cham inculquée par les missionnaires se mue en destin messianique, les douze tribus perdues d'Israël, dans lesquelles les nations africaines se retrouvent, font de l'Afrique un continent salvateur.

Conclusion : les ressources chrétiennes de l'africanité

Les contributions de ce numéro font une large place aux problématiques identitaires qui travaillent les christianismes africains, au détriment sans doute d'autres problématiques comme celle de la « reconnaissance » ou de la « discrimination » qui restent en arrière-fond (Luca). En France, le climat religieux marqué par la parution de plusieurs rapports parlementaires (1995, 1999, 2002) et la formation de l'Observatoire Interministériel sur les Sectes, puis de la Mission Interministérielle de Vigilance et de Lutte contre les Dérives Sectaires (MIVILUDES), contribuent à la stigmatisation des formes de la religiosité africaine et alimentent la méfiance de ces Églises à l'égard d'observateurs extérieurs. Certaines Églises africaines sont engagées de leur côté dans des procédures de dénonciation des discriminations et de demande de reconnaissance (auprès de la Fédération Protestante de France, par exemple, mais aussi auprès des institutions de l'État)¹⁵.

Les « affaires » qui éclatent de plus en plus souvent autour des communautés africaines, en proie à la crainte de poursuites juridiques : ECC en Belgique (Noret, Henry), délivrance à Londres (Fancello, 2008), ne sont pas sans influence sur les pratiques. Certaines sont abandonnées ou modifiées dans les temples européens : ainsi Rose abandonne à Paris l'usage de plantes révélées par crainte d'accusations d'intoxication (Coyault). Les débats sur l'usage de l'iboga dans une thérapie de désintoxication qui ont abouti à la stigmatisation du Bwiti gabonais et au classement de l'iboga parmi les stupéfiants par la MIVILUDES (2006 : 160-168), ont inquiété certains leaders d'autres communautés. Plus globalement, dans le transfert des pratiques prophétiques et thérapeutiques, comme la « délivrance », qui témoigne simultanément de la trans-nationalisation des rites comme des esprits, on observe une certaine frilosité des Églises « classiques » à reproduire sur le terrain européen certaines pratiques stigmatisées par les scandales médiatiques, notamment autour de la mort d'un enfant au cours d'une séance de délivrance à Londres en 2005 au sein d'une Église congolaise (Fancello, 2008).

Les problématiques constructivistes de l'ethnicité nous ont néanmoins appris qu'on ne peut penser l'africanité comme une simple identité d'assignation ou de réaction à la ségrégation européenne. L'identité africaine ne peut se réduire à un problème d'Européens qui ont intérêt à imposer ou à enfermer les autres dans leur identité, pour mieux les tenir à distance et s'accorder le profit du respect de leurs droits à la différence. Les individus qui se disent africains se sont depuis longtemps appropriés les ressources de l'africanité, ou de la négritude, même si

15. Voir les protestations liées à l'irruption du maire et d'un adjoint au cours d'un culte à Montreuil, en février 2005 : « Une irruption du maire de Montreuil provoque la colère des protestants », *Le Monde*, 11 février 2005. Cf. aussi : « Les protestants dénoncent des entraves à la liberté de culte », *AFP*, 10 février 2005.

celles-ci restent prises dans les mailles des regards croisés blancs/noirs, et parfois enfermées dans le retournement du stigmate (la Négritude, les Blacks). Au-delà des discours justifiés de la dénonciation ou de la réaction, l'identité se construit toujours dans la relation (Bleuzen), de manière interactive, avec ou contre les autres, et le jeu des identités avec ses relations en miroir, ses inversions et ses entre-deux, a déjà commencé.

Il est difficile de soutenir enfin que l'identité africaine est un problème d'anthropologue (Meyer, 2004), un artefact lié à une démarche fondée sur le primat ontologique de l'entrée localisée, ou sur une lecture « africaniste » qui va de l'Afrique à l'Europe, en postulant que le point de départ, l'origine, est plus éclairant que le point d'arrivée. Ou encore que les études de communautés engendrent une lecture nécessairement communautariste. Comme le pluralisme et le dynamisme des contributions de ce numéro le démontrent, l'approche ethnographique se veut aujourd'hui transnationale, pluri-localisée, elle suit simplement les parcours de sujets transmigrants et le jeu de leurs allers-retours, en montrant que l'africanité se construit autant sur le terrain européen ou américain qu'en Afrique.

La question ultime : chrétiens africains ou africains chrétiens ? et celle de la priorité d'une identité sur l'autre, est finalement d'ordre théologique. Au regard de l'ambivalence des discours indigènes des sujets qui fait toute leur richesse, la christianité et l'africanité se conjuguent sur des modes multiples. L'histoire, à laquelle il faut bien revenir, est là pour nous rappeler le rôle matriciel du christianisme et de l'interaction missionnaire dans la construction des identités ethniques, linguistiques et nationales. Comme l'a démontré magistralement John Peel, les Yoruba sont devenus yoruba, dans l'affirmation de leur identité ethno-linguistique mais aussi dans leur conscience historique de peuple élu de Dieu, dans le même mouvement par lequel ils se sont convertis au christianisme (Peel, 2000 : 278 ; Mary, 2003). Un des pionniers de l'identité yoruba, conscient et fier de l'être, était le premier évêque anglican, le célèbre Samuel Ajayi Crowther. Dans la même logique, sur un autre scène contemporaine, l'africanité, comme stratégie d'identification et comme ressource, loin d'être l'œuvre d'Africains d'Afrique, s'est construite sur le terrain des « diasporas », dans le triangle atlantique, non sans « racines » chrétiennes (Palmié, 2007). L'osmose entre le mouvement de ré-évangélisation de l'Europe et celui de la réafricanisation offre une autre illustration de l'idée que l'identité chrétienne, dans la longue durée, est constitutive de l'identité africaine. En retour, comme le dit Walls : « anyone who wishes to undertake serious study of Christianity these days needs to know something about Africa » (cité par Jenkins, 2002 : 5).

André MARY

*Paris, Centre d'Études Interdisciplinaires des Faits Religieux
(CNRS-EHESS)
amary@ehess.fr*

Bibliographie

- ADOGAME Afeosemine, 2001, « Betwixt Identity and Security: African New Religious Movements (ANRMs) and the Politics of Religious Networking in Europe », A Paper presented at the 2001 Conference. Preliminary Version, <http://www.cesnur.org/2001/london2001/adogame.htm>
- ASH Susan, 1983, *L'Église du Prophète Kimbangu. De ses origines à son rôle actuel au Zaïre*, Paris, Karthala.
- AUBRÉE Marion, 2000, « La diffusion du pentecôtisme brésilien en France et en Europe : le cas de l'IURD », in Lerat C. et Rigal-Cellard B., (dirs.), *Les mutations transatlantiques des religions*, Bordeaux, Presses Universitaires de Bordeaux, pp. 149-157.
- BALANDIER Georges, 1955, *Sociologie actuelle de l'Afrique Noire*, Paris, Presses Universitaires de France.
- BARRETT David B., KURIAN George T., Todd M. JOHNSON, 2001, *World Christian Encyclopedia*, 2nd ed. New York, Oxford University Press.
- COLONOMOS Ariel, 2000, *Églises en réseaux. Trajectoires politiques entre Europe et Amérique*, Paris, Presses de Sciences-Po.
- CORTEN André, MARY André, (éds.), 2000, *Imaginaires politiques et pentecôtismes. Afrique/Amérique Latine*, Paris, Karthala.
- COYAULT Bernard, 2004, « Églises issues de l'immigration dans le paysage protestant français : de la "mission en retour" à la mission commune », *Information-Évangélisation. Revue bimestrielle de l'Église Réformée de France*, 5, pp. 3-18.
- CHRÉTIEN Jean-Pierre, 2000, « Les Bantu : des Indo-Européens noirs ? », in Fauvelle-Aymar F.-X., Chrétien J.-P., Perrot C.-H., (éds.), *Afrocentrismes. L'histoire des Africains entre Égypte et Amérique*, Paris, Karthala, pp. 271-293.
- DANEEL M., 1998, « African Independant Churches », in Wuthnow R., (ed.), *The Encyclopedia of Politics and Religions*, London, Routledge.
- DAVIE Grace, 2002, *Europe: the Exceptional Case. Parameters of Faith in the Modern World*, London, Darton, Longman and Todd Ltd.
- FANCELLO Sandra, 2003, « Les politiques identitaires d'une Église africaine transnationale : the Church of Pentecost (Ghana) », *Cahiers d'études africaines*, XLIII-4, 173, pp. 857-881.
- , 2006, *Les Aventuriers du Pentecôtisme ghanéen*, Paris, IRD-Karthala.
- , 2008, « Sorcellerie et délivrance dans les pentecôtismes africains », *Cahiers d'études africaines*, 189-190, pp. 161-183.
- FOURCHARD Laurent, MARY André, OTAYEK René, (éds.), 2005, *Entreprises religieuses transnationales en Afrique de l'Ouest*, Paris, IFRA-Karthala.
- GIRONDIN J.-C., 2003, *Religion, Ethnicité et intégration parmi les protestants évangélistes en région parisienne : la dynamique culturelle d'un protestantisme aux prises avec la créolité*, Thèse de doctorat, 4 tomes, Paris, EPHE.
- GERLOFF Roswith, 2000, « The Significance of the African Christian Diaspora in Europe: A report on four meetings in 1997/8 », *International Review of Mission*, LXXXIX/354, pp. 281-291.
- GUENGANT Jean-Pierre, 2007, « La démographie africaine entre convergences et divergences », in Ferry B., (éd.), *L'Afrique face aux défis démographiques*, Paris, Karthala-CEPED-AFD, pp. 27-121.

- HARRIS Hermione, 2006, *Yoruba in Diaspora. An African Church in London*, Londres, Palgrave Macmillan.
- HASTINGS Adrian, 1994, *A History of African Christianity*, Oxford, Clarendon Press.
- , 2000, « African Christian Studies, 1967-1999 », *Journal of Religion in Africa*, XXX-1, pp. 30-44.
- JENKINS Philip, 2002, *The Next Christendom. The Coming of Global Christianity*, Oxford, Oxford University Press.
- KOUNKOU Dominique, 2000, « Les Églises chrétiennes d'expression africaine en France », in Spindler M., Lenoble-Bart A., (éds.), *Chrétiens d'outre-mer en Europe. Un autre visage de l'immigration*, Paris, Karthala, coll. « Mémoires d'Églises », pp. 219-227.
- KOUNKOU Dominique, POULAT Émile, (éds.), 2004, *Les discriminations religieuses en France*, Paris, L'Harmattan.
- LAURENT Pierre-Joseph, 2003, *Les pentecôtistes du Burkina Faso. Mariage, pouvoir, guérison*, Paris, IRD-Karthala.
- LUCA Nathalie, 1999, « Pentecôtismes en Corée », *Archives de Sciences Sociales des Religions*, 105, pp. 99-123.
- MARY André, 2003, « L'invention chrétienne de l'identité yoruba. Les racines missionnaires d'une nation africaine », *Archives de Sciences Sociales des Religions*, 124, pp. 49-61.
- MAXWELL David, 2002, « Christianity without Frontiers: Shona Missionaries and Transnational Pentecostalism in Africa », in Maxwell D., (ed.), *Christianity & the African Imagination. Essays in Honour of Adrian Hastings*, Leiden, Brill, pp. 295-332.
- MELO NZEYITU Josias, 2002, *Jésus l'Africain : le Vrai Grand Secret de Fatima*, Luanda, Éditions Pyramide Papyrus Presse.
- , 2003, « La Bible, un texte kongo ? », *Journal de l'association des démocrates congolais en France*, <http://www.mwindi.org/archive/jesus1.html>
- MEYER Birgit, 2004, « Christianity in Africa: From African Independent to Pentecostal-Charismatic Churches », *Annual Review of Anthropology*, 33, pp. 447-474.
- MOKOKO-GAMPIOT Aurélien, 2002 « Harrisme et kimbanguisme : deux Églises afro-chrétiennes en Île-de-France », *Hommes & Migrations*, 1239, pp. 54-66.
- , 2004, *Kimbanguisme & identité noire*, Paris, L'Harmattan.
- NDUKU-FESSAU Badze, 2004, « Congo : Quelle identité pour l'Église kimbanguiste ? », *Religioscope*, http://www.religion.info/french/entretiens/article_91.shtml
- OJO M. A., 1988, « The Contextual Significance of the Charismatic Movement in Independent Nigeria », *African Journal of the International Institute*, 2-58, pp. 175-192.
- ORÉ GNÉZÉ Jacques, 2007, « Jésus était bété », *Le Nouveau Réveil*, 7 juillet 2007, Abidjan, www.lenouveaureveil.com
- PALMIÉ Stephan, 2007, « Out of Africa », *Journal of Religion in Africa*, 37-3, pp. 159-173.
- PEEL J. D. Y., 2000, *Religious Encounter and the Making of the Yoruba*, Bloomington-Indianapolis, Indiana University Press.
- RANGER Terence, 1986, « An Africanist Comment », *American Ethnologist*, 182-185.
- SIMON Benjamin, 2001, « Christian Pluralism and the Quest for Identity in African Initiated Churches in Germany », A paper presented at The 2001 International Conference in London. Preliminary Version (2001), <http://www.cesnur.org/2001/london2001/simon.htm>
- SPINDLER Marc, LENOBLE-BART Annie, 2000, *Chrétiens d'outre-mer en Europe. Un autre visage de l'immigration*, Paris, Karthala, coll. « Mémoires d'Églises ».

- TARRIUS Alain, 1997, « Territoires circulatoires des migrants et espaces européens », in Hirschorn M., Berthelot J.-M., (éds.), *Mobilités et ancrages. Vers un nouveau mode de spatialisation ?* Paris, L'Harmattan.
- TER HAAR Gerrie, 1998, *Halfway to Paradise. African Christians in Europe*, Cardiff, Academic Press.
- , 2000, « Les théories de l'ecclésiogenèse et les diasporas chrétiennes d'outre-mer en Europe », in Spindler M., Lenoble-Bart A., *Chrétiens d'outre-mer en Europe. Un autre visage de l'immigration*, Paris, Karthala, « Mémoires d'Églises », pp. 49-66.
- TURNER H. W., 1967, « A typology for African Religious Movements », *Journal of Religion in Africa*, 1-1, pp. 1-34.
- VAN DIJK Rijk, 2004, « Negotiating Marriage: Questions of morality and legitimacy in the Ghanaian Pentecostal Diapora », *Journal of Religion in Africa*, 34-4, pp. 439-467.
- WAGNER Peter C., 1983, *On the Crest of the Wave: Becoming a World Christian*, Ventura, CA, Regal Books.
- WALLS Andrew F., 2004 [1996], *The Missionary Movement in Christian History*, Edinburgh, Orbis Books.